

الإنسان في رحاب التصوف الإسلامي

عبد اللطيف محرز *

بالرغم من أن النظرة الإسلامية في إطارها المبدئي، تضع الإنسان في مرتبة سامية جداً. فالله بحسب هذه النظرة هو الذي خلق الإنسان بيديه. ونفخ فيه من روحه، وأسجد له الملائكة. وجعله خليفته في الأرض. بالرغم من هذا السمو النظري لهذه المكانة الآدمية، فإن المتصوف لم يحصر إنسانيته في إطارها، بل سار بالإنسان صعوداً باتجاه المطلق الإلهي. حيث يستطيع بمجاهدة النفس، أن يصل إلى درجة من الصفاء الروحي، تضعه في مرتبة الألوهية ذاتها. فيشاهد الله، ويحادثه، ويتحد به أيضاً.

* شاعر وباحث في التراث العربي (سورية)

- العمل الفني: الفنان رشيد شمه

ولكن كيف لهذه النزعة الصوفية أن تتفق مع طبيعة الإسلام التي تنزه الله، عن الاتصال بالناس إلا عن طريق الوحي النبوي؟..

هنــاك من خفف من هذه النزعة، فلم ير في التصــوف الإسلامي غير نوع من التبصير بجوهر الإسلام. وغير سير في السبل التربوية والزهديــة التي تحرر النفس مــن رعونتها، وترتفع بهــا إلى مستــوى النفــس الراضية المطمئنة.[١]

ولكن هنــاك من اعتــبر أن التصوف في الإســلام، كان ثــورة روحيــة، وانقلاباً على الأوضاع والمفاهيــم الإسلامية، كما حددها الفقهاء، والمتكلمون، والفلاسفة.[٢]

فكيف نشأ هــذا الاتجاه الصوفي، وكيف نما وترعرع في التربة الإسلامية؟..

كان الزهد هو البذرة الأولى لهذا التوجه. ولكن هذا الزهد سرعان ما تعقّد وتحوّل إلى حياة روحية منتظمة، ذات أحوال ومقامات، وشــروط وشيوخ. ولجأ المتصوفــة إلى منهج التأويــل القرآني ومقولــة الظاهر والباطن. فظاهــر القــرآن هو مــا يعــرف بالشريعة وباطنه ما يعــرف بالحقيقة. التي لا يدركها إلا العارفون.[٣] ثــم استحدثوا مرتبة الولاية الصوفية، ومنحوها للمقامات الرفيعة منهم ونسبوا إليها كرامــات إلهية، تشبه معجزات الأنبياء.

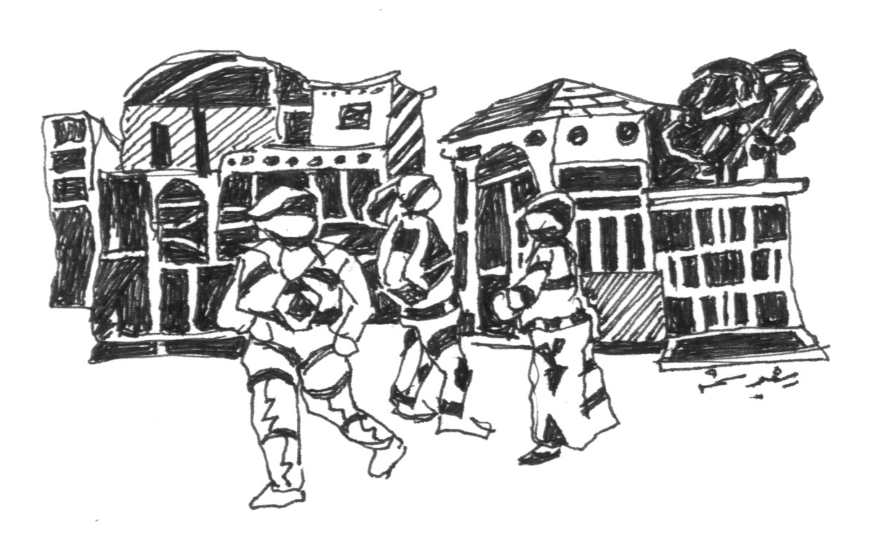
وتابــع التصــوف تطــوره، انطلاقاً من نظريته الخاصة بالمعرفــة، التي تعتمد على القلب والوجدان، وليس على العقل والبرهان. وصولاً إلى التصوف الفلسفي إشراقياً على يد السهروردي. ووجودياً على يد ابن عربي. ولا أريد أن أتوسع في تاريخ التصوف الإسلامي، لأن ما يهمني الآن هــو أن أبرز نظرته، وهو يبحــث في العمــق الباطنــي للإنســان، عن الإنسان.

☆ ☆ ☆

لقد أعلــن التصوف عــن مفهوم جديد للوحدانيــة، تجمع بين الألوهيــة والإنسانية معاً. وذلك من خــلال نظريته المعرفية التي توصله إلى الله، بطريقــة، إلهامية، حَدْسية، لَدُنية.

المتصــوف كمــا يقــول أحــد الباحثين يعيشــ المعرفة، ولا يفكر فيها، حياته طريقة سلوك وليســت طريقة تفكــير. وإذا ما هام الفيلســوف في ميدان العقل، ليصل إلى فكرة عــن الحقيقة، باردة، جامدة، تكاد لا تلامس نفسه. فإن الصوفي يتجاوز ميدان العقل إلى ميدان الوجــدان والإرادة، إلى حياة روحية، خصبة، يشعر فيها بالسعادة القصوى، لا من جراء معرفتــه للحقيقة فحسب. بل من أجل اتصاله بها، وتذوّقها، والاتحاد بها.[٤]

ولما كانــت التجربة الصوفيــة عملاً من



أعمال الإرادة والوجدان وليس العقل. فقد ظهرت في أسمى مظاهر الوجدان، وهو الحب بأعمق معانيه. وهكذا تتجاوز النفس الإنسانية، بهذه التجربة، ميدان الحس والعقل، وتتجه مباشرة عن طريق الحب إلى الله، فتصل إليه بعد أن تكون قد تخلصت من اهتماماتها الدنيوية، ومن أنانيتها الفردية. بعد أن تكون قد أحسَّت بالنبضات الحية في أعماق الوحدة الكينونية للوجود بأجمعه. تصل إليه عندئذ من خلال حالة شعورية (متعالية) و(كونية). فهي متعالية لأنها تتجاوز العالم الطبيعي، إلى عالم تتمحي فيه صفات الفرد الذاتية. وهي كونية لأنها تدرك الوجود بكليته، وإطلاقه.(٥)

فالإنسان إذاً، يستطيع عن طريق الجهاد الأكبر، بأسلوبه الصوفي أن يزيل الحواجز التي تفصل بينه وبين الله. فكيف يحدث ذلك؟!

☆ ☆ ☆

سأشير إلى شخصيات ثلاث على هذا الطريق:

- الشخصية الأولى: هي شخصية أبي يزيد البسطامي ٢٦١هـ. الذي انتقلت على يديه فكرة التصوف من درجة الإلهام والإلقاء في القلب إلى الدرجة التي يتحد فيها الإنسان بالله. أو يشعر قلبياً على الأقل بهذا الاتحاد. حيث تظهر الصفات الإلهية فيه بعد أن يصل إلى درجة الصفاء الكلي، بالجهاد الروحي. لقد نُقل عن هذا البسطامي قوله: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الأفعى من جلدها، فإذا أنا، هو».

- والشخصية الثانية: هي شخصية

الحلاّج ٣٠٩هـ. وعلى يديه تحولت فكرة الاتحاد بالله، إلى فكرة حلول الله في الإنسان. حيث تكون الصفات الإلهية موجودة في هذا الإنسان، منذ البدء، وقبل عملية التصفية، ولكنها تكون محجوبة بالصفات الجسمية، عبر اهتماماتها الدنيوية. وعندما يتخلص المتصوف من ناسوتيته، بالمجاهدة، يتوهج الجزء الإلهي منه،ويشعر بأنه قد صار هو، هو.

– أما الشخصية الثالثة: فهي شخصية ابن عربي ٦٣٨هـ. وهنا لا يكون الإنسان وحده هو الذي يتصل بالله، اتحاداً أو حلولاً بل يصبح الوجود بكل ما فيه هو الله، أو هو تجليات وجودية لأسماء الله وصفاته؛ وإن كان تجلي الله في الإنسان أكثر تركيزاً من تجليه في الموجودات الأخرى، كما سنرى.[٦]

وهذا ما عرف بنظرية وحدة الوجود.

هناك إذاً في التصوف الإسلامي، وحدة شهود؛ ووحدة وجود والفرق بينهما أن صاحب وحدة الشهود يقول في حالة جذبه، وشطحه وسكره (ما شاهدت إلا الله –أنا الله–ما في الجبة إلا الله).أما صاحب وحدة الوجود فيقول في كل حالاته، (ما في الوجود إلا الله –وما ثمة إلا الله–كل شيء في كل شيء..إلخ)، فهنا كما يقول أحد العارفين، كثرة شهود، ووحدة وجود معاً.[٧]

إن الله يتجلى بالتجلي الوجودي في الخلق على الدوام. ولكنه لا يتجلى بالتجلي الشهودي، أي لا يدركه الخلق إدراكاً ذوقياً، شهودياً إلا في بعض الأحيان. (يقال شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته، ولما كان بين الإبصار بالعين، وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة فقد تسمى المعرفة في القلب مشاهدة وشهوداً.)[٨]

ونظراً للأهمية التي أخذتها نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي. فإنني سأقف عندها قليلاً لأزيدها توضيحاً، ولأشير إلى نظرتها الخاصة المتميزة عن الإنسان.

☆ ☆ ☆

يرى ابن عربي أن الوجود بأسره حقيقة واحدة، على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة الموجودات الخارجية. وعلى الرغم مما تقرره عقولنا من ثنائية الله والعالم (الحَقّ والخَلْق). إن الحق والخلق وجهان لوجود واحد. إذا نظرت إليه من ناحية تعدده سميته (خَلْقاً)، وإذا نظرت إليه من حيث وحدته سميته (حَقاً).[٩]

ومذهب وحدة الوجود (هذا) ليس مذهباً مادياً، بل هو مذهب روحي في جملته وتفصيله. الله هو الحقيقة الأزلية، وكل ما في الوجود من موجودات ليست إلا تجليات لهذه الحقيقة، الله هو المعنى والمخلوقات

كلماته. هو الشاخص وهي ظلاله. هو النور وهي إشعاعاته.

وبتعبير آخر هو الواحد وهي الأعداد المتكاثرة. فكما أن الواحد العددي هو جوهر الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد. وكما أن الأعداد ليست في الحقيقة إلا صوراً معقولة للواحد المندرج فيها جميعاً. كذلك الحال في الواحد الحق، والكثرة الوجودية التي نسميها العالم.(١٠)

هذا هو جوهر نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي، فأين موقع الإنسان فيها؟ وكيف تنظر هذه النظرية إلى دوره في هذا الوجود؟

☆ ☆ ☆

يرى ابن عربي أن أكمل صورة للتجلي الإلهي تتمثل في الصورة الإنسانية، حيث اختزن الحق في هذه الصورة، كامن أسراره، وجعلها مجلىً لجميع أسمائه وصفاته. وبهذا التكوين للصورة الإنسانية استحق الإنسان الخلافة على الأرض. وكان أحب المخلوقات عند الله، وكان الله سبحانه أكثر عناية به، وحرصاً على بقائه. ومن هنا كان من يهدم النشأة الإنسانية، يهدم أكمل الصور الإلهية، ويتحدى الله نفسه.(١١)

لقد وضع ابن عربي قضية الإنسان على شكل جديد، انطلاقاً من تكوينه الجامع. حيث أصبح العالم كله هو الإنسان الكبير وأصبح الإنسان هو العالم الصغير. كما ظهرت فكرة (الإنسان الكامل) التي أضافت إلى الإنسان جانبه الإلهي، كما أضافت إلى الله، جانبه الإنساني.(١٢)

فما هو المفهوم العام، لهذا الإنسان الكامل عند ابن عربي؟.. إن مفهوم هذا الإنسان يتوقف على الجهة التي ينظر منها إلى معنى الإنسان الكامل:

١- إذا نظرنا إلى الإنسان من جهة الكيان الوجودي، باعتباره يجمع في نشأته جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء والصفات يكون الإنسان الكامل هو الجانب الإلهي الصرف من الإنسان. أو الجانب الوجودي من الله.(١٣)

٢- وإذا نظرنا إلى الإنسان، من وجهة كونه الصلة بين الله والعالم، يكون الإنسان الكامل هو النبي. غير أن للنبوة عند ابن عربي مفهوماً يختلف عن مفهومها اللاهوتي المعروف. فالنبي في نظرية الإنسان الكامل صورة للتجلي الإلهي الأزلي بعيداً عن الصورة البشرية، المشخصة للنبي. كما يعرفه الإسلام. وكان تجليها الأكمل -أزلياً- في الحقيقة المحمدية. وجميع الأنبياء بصورهم البشرية، الذين بعثوا بالوحي الإلهي ماهم إلا الظلال المشخصة لهذه الحقيقة المحمدية.(١٤)

٣- أمــا إذا نظرنــا إلى الإنســان علــى أساســ المعرفــة، فالإنسان الكامــل هنا هو الــذي يــدرك إنسانيته الباطنــة، من حيث إنها المظهر الوجــودي لله. من حيث جمعها للصفــات الكلية للعالم من جهــة، وللصفات الإلهية من جهة أخرى. فهي بهذا مركز العالم وأصل الوجود. وكل إنسان تمكن من مثل هذا الإدراك، كان إنسانــاً كامــلاً لأنه يعرف الله أسمى معرفة. وبهذه الطريقة فهم ابن عربي الحديــث الشريــف: (من عــرف نفسه فقد عرف ربه).(١٥)

☆ ☆ ☆

والإنســان الكامــل، وجــوداً، واتصالاً، ومعرفــةً كما يراه ابن عربي يمكن أن يتحقق في كل إنسان. ولكنه على أرض الواقع لم يتحقق حتى الآن إلا في الأنبياء، وأقطاب الصوفية. وهكذا لا فرق من حيث الكيفية بين الإنسان العادي، والإنسان الكامــل. بل هناك تفاوت فقط في مراتب الكمال. كل إنسان هو إنسان كامل (بالقوة).(١٦)

وقــد ترسخت فكرة الإنســان الكامل في الفكــر الصوفي الإسلامي، بعــد ابن عربي، وألّف المتصوف عبــد الكريم الجيلاني كتاباً بهذا العنوان. جعل فيــه الإنسان نسخة عن الحــق (الله). فكلاهما: حــي، سميع، عليم، بصــير، قادر.إلــخ وإن كانت هــذه الصفات مطلقة في الله، ونسبية في الإنسان. ومن هنا جاء الحديث الشريف (تخلّقوا بأخلاق الله).

ويمكن أن نقول أكثر من هذا عن الإنسان في نظرية ابن عربي إذا ما نظرنا إلى الدوافع الإلهيــة للخلــق. كمــا يشير إليهــا الحديث القدسي:

(كنــت كنزاً مخفياً. فأحببــت أن أُعرف. فخلقت الخلق؛ فبي عرفوني).

يتبين من هــذا الحديث أن عملية الخلق دافعها الحــب، وغايتها معرفة الله. وبما أن الإنسان هو القادر على هذه المعرفة على أتم وجه؛ كان هو بالتحديد غاية الخلق، باعتباره الوسيلــة القادرة على تحقيــق غاية الله من هذا الخلق.

وليســ الإنســان هو العلــة في خلق هذا الوجود وغايته فحسب، بل هو الحافظ لهذا الوجــود والسبب في استمــراره. لأنه إذا زال الإنسان من العالم وهــو المقصود بالذات من خلقه، لزم لهذا العــالم أن يزول، حيث تنحل الصور الكونية وترجع إلى أصلها، وهو الذات الإلهية الواحدة.(١٧)

إن منطق العلاقة بــين الله والإنسان في الصوفية، ينتهي بالضــرورة إما إلى إنسانية الله، أو ألوهية الإنسان. وكلا الأمرين مناقض لمفهوم التنزيه العــام التي تنص عليه شريعة الإســلام. ولذا فقد حاول ابن عربي أن يحل

هذا التناقض بين التنزيــه المطلق لله، وبين عــدم انفصاله عن العــالم. وذلك عندما قال بأن هــذا الاتصال لا يتم عــن طريق الذات الإلهيــة. فهي غيب منيــع، لا يدرك. بل عن طريق أسمائها وصفاتها. إن مظاهر الوجود بأجمعها ليســت إلا التجليات الظاهرة لهذه الأسماء والصفات.(١٨)

فكيــف يكون هذا؟ وكيف لنــا أن نتخيل حدوثه؟..

☆ ☆ ☆

لقد انقســم الباحثون حول نظرية وحدة الوجود بين معارض ومناصر. عارضها البعض بشــدة، وأخرجوا صاحبها من حظيرة الدين، لأنها بحسب رأيهم لم تفرق بين الله ومخلوقاته من جهة. ولأنها جمعــت في الإنسان صفات الجمال والجلال معاً من جهة أخرى. فأصبح بحسب تفسيرهم فاعــل الخير كفاعل الشر. كلاهما محكــوم بعمله تكوينــاً، وبهذا يزول الفرق بين الخير والشر، بين الثواب والعقاب، بين الجنة والنار.

وأيدها البعض الآخر واعتبرها من أروع مــا أنتجــه الإنسان حتــى الآن. لأنها أزالت المحالية الإطلاقيــة التي تفصل بين الله من جهــة وبين الناســ والعالم من جهــة أخرى. ولأنها ألبست الوجود بكل ما فيه لباس النور والمحبة. لباس الوئام والانسجام، وينقلون عن الرسول (ص) بأنه نظــر يوماً إلى جبل أُحُد وقال: (هذا الجبل يحبنا ونحبه).

لقــد كانت فكــرة وحدة الوجــود، فكرة غامضة، ونزوعــاً مبهماً. وجــاء ابن عربي وحوّلهــا إلى نظرية لها مقولاتهــا المعروفة. واستمر التصــوف الفلسفي بعــده، يزيدها وضوحــاً. وسأعرضهــا الآن. مبسطة، على غاية ما تكون من البساطة، وعلى قدر فهمي لها، كما يلي:

الله -جــل جلاله- كمــال مطلق. غيب منيــع. كنز خفي.. إلى ما هنالك من التعابير الإطلاقيــة. إنه نور مجــرد، لا يدرك كنهه. ولكن من أيــن عرفنا بأنه نــور؟ لقد عرفنا ذلك من القرآن الكريم. (الله نور السماوات والأرضــ).(١٩) وعرفنا ذلك من قول الرسول الكريم: (نور أنّى أراه). الله كنز خفي من النور المجرد. أحب أن يعرف، فاختلج بدافع الحب، وتفتح عن أشعته، وهي أسماؤه وصفاته. ومن تجليات هــذه الأسماء والصفــات، كان هذا العالم بكل مــا فيه. وبتجدد هــذه التجليات سيستمــر بكل ما سيتولد فيــه. ولا أريد أن أبحث في التصور الميتافيزيقي لهذه النظرية. حيــث (التجلــي الأقدســ)، أي التجلي في عالم الغيــب أولاً، عندما تكون الموجودات في مرحلتها الشبحية. كمعان لصور عقلية، تشبه إلى حد مــا المثل الإفلاطونيــة. ثم (التجلي

المقدس)، أي التجلـي في عالم الشهادة ثانياً. حيـث تخرج هـذه الموجودات مـن وجودها (بالقوة) إلى وجودها (بالفعل). وحيث يصبح الإنســان لوحة التحكم بالكـون.، بل صفحة (الرادار) الوجودي التي تنعكس عليها جميع الأسماء والصفات. بـل يصبح بحسب تعبير ابـن عربي، من الله بمنزلة (إنسان العين من العين). لاأريد أن أتوسع في بحث هذه الأمور، بل أجمل الموضـوع ببساطة كما يلي:

تنطلق أشعـة الغيب المنيـع (أسماء الله وصفاتـه)، وهـي مـن الأنوار المجـردة؛ ثم تتشابك، وتتفاعـل، وتتموضع. وتتكاثف هنا وتتجسـد هناك. وتتغـير أشكالها من خلال هذا التفاعل الدائم. وتتبدل خصائصها عبر تحولهـا لمرايا وجودية، تعكـس أنوار بعضها البعضـ، بما لا يمكن أن يوصف من الترابط والتشابـك، والتفاعل والاندمـاج. وفي رحم هذا المخاض من تفاعلات الخلق يتكون هذا الوجود الذي باطنه غيب الله. وظاهره صور المحسوسـات، ويصبح النور الذي تتألف منه مظاهر الوجود بأجمعها من ثلاثة أنواع كما يلي:

١- النور المجرد: لا يُـدرَك، ولا يُحَدّ، وهو نور الذات الإلهية، ذلك الغيب المنيع.

٢- النور البسيـط: لا يُرى، ولا يلمس، ولا يوجد إلا متحداً مع النور المكثف، وهو ما يعبر عنه بعالم الأرواح والنفوس.

٣- النور المكثف: وهو المادة التي تتألف منها جميع الأجسام والمخلوقات المادية.[٢٠]

☆ ☆ ☆

والمادة على ما انتهى إليه العلم الفيزيائي عبارة عن تموجـات إشعاعيـة. وكل مانراه ونلمســه، ونتعامـل معـه من مـواد، هو في الحقيقـة تموجات تبـدو لنا صلبـة، يسهل علينا الإمساك بها، والتأثير عليها لأن سرعة تموجاتنا الإشعاعيـة هي نفس سرعتها، ولو أنهـا اختلفت لما أمكن لنا أن نحسها ونتعامل معها. قال العالم الرياضي المشهور (أنشتاين). لو أن المرء منا قد انطلق بسرعة الضوء لرأى الضوء في جواره مادة ملموسة. ولاختفت عنه الأشياء المادية التي كان يراها.[٢١]

وهنا قد يواجهنا السؤال التالي: طالما أن هــذا الوجود بكل ما فيه، هو من نور، تجرد، أو تبسط أو تكثف فمن أين جاء الظلام؟ وإذا كان النـور هو رمز الفضائـل فكيف تكونت الشرور؟

ويمكـن أن نجيب عن هـذا التساؤل بما يلـي: ليس للظلام وجـود أصيـل. ليس له وجود حقيقي، فعلي بل هو ذو وجود عَدَمي، عَرَضـي. إنه لا يوجد مـع النور. الظلام هو فقدان النور. وكذلك الشر هو فقدان الخير.. افعل الخير ينعدم الشر.

ومن خـلال هذا الفهـم، لا مجال لذلك

النقــد الذي وجه لنظرية وحــدة الوجود في أنهــا قد رفعــت الإنسان وجوديــاً، وهبطت به أخلاقياً. فالحقيقــة أن النفس الإنسانية تحتوي على بذور الخير مــع احتمال لوجود الشر فيهــا عندما تغيب عنها أو تحجب تلك البــذور الخيّرة. وعلــى الإنســان أن يسعى بإيمانه وعملــه وإرادته لتبقــى بذور الخير حية، مضيئة، مشرقة. وهو المسؤول عن ذلك. النفس الإنسانية منزل إن لم يسكنه الله، سكنه الشيطان.

الوجود نَفَسُ الرحمان، على حد تعبير ابن عربي. فهو الخير في ذاته ولأن الخير مرادف للوجود، يكون الشر مرادفاً للعدم.(٢٢)

☆ ☆ ☆

لا يهمني من نظرية وحدة الوجود، صحة منطلقاتهــا النظرية، بل فاعليــة منطلقاتها العملية. فقد علّمنا التاريخ أن قيمة النظرية تاريخيــاً لا يكون بموضوعيتهــا الفكرية، بل بتأثيرها العملي في حياة الناس.

إن نظريــة وحدة الوجود، فرضية غيبية، طوباويــة.. نعم.. ولكنها فتحت أمام الإنسان باباً واسعاً للحب والرحمة والتفاؤل. إنها كما شرحها ابــن عربي تجعل الإنســان يشعر لا بالأخــوة الإنسانية فقط، بل بالأخوة الكونية أيضاً، وذلــك اعتماداً علــى الأصل النوري الواحد فيحس بالحــب والود والتعاطف مع كل موجود في الوجود. ويبدل من تعابيره وهو يتعامــل مع الطبيعة، لأنــه لا يسعى لقهرها والسيطرة عليها، بل يحاول فهمها، من خلال التعــرف على قوانينهــا، ليكتسب صداقتها، ويتعــاون وإياهــا، ويسمو بهــا، ومعها،ومن خلالها.(٢٣)

وبنظرية وحــدة الوجود يزول العداء بين أصحــاب المعتقــدات المختلفة. فــكل معبود هو مجلــىً لله، يستحق العبــادة. ويفسر ابن عربي قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه).(٢٤)

بــأن الفعل (قضى) لا يعنــي هنا (امر). بــل يعنــي (حكــم وقــدّر). أي أنكــم أيها النــاس لا تعبدون إلا الله مهمــا كانت صور معبوداتكم.(٢٥)

إن الله نور يشع على الجميع، وكلٌّ يكتنز من هذا النور بحسب طاقته. ويخلق من خلال ذلك إلهاً يعتقده ويعبــده. وهذا هو (الحق) المتغير في صور المعتقدات. وقد صدق من قال: الطريق إلى الخالق بعدد أنفاس الخلائق. أما إله المتصوف العارف، فلا صورة تحصره، ولا عقل يحده، لأنه المعبود في الحقيقة في كل ما يُعبَد. قال ابن عربي:

عقد الخلائق في الإلـه عقائداً

وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ولــو عرف المرء بــأن لون المــاء هو لون

الإنـاء، لما أنكر على غيره ما يعبده.. فهل يستطيع الإنسان المستنير إلا أن يقف بكل إعجاب واحترام أمام هذا التصور الذي يحترم معتقدات الآخرين، وهو ينظر إلى بحار الدماء تسيل عبر التاريخ في مجرى التعصب الديني البغيض؟

☆ ☆ ☆

بقي في إطار هذا البحث عن التصوف والإنسان نقطتان:

- النقطة الأولى: تتعلق بحرية الإنسان وإرادته في المفهوم الصوفي من جهة وعن العلاقة بين هذه الحرية والأخلاق من جهة ثانية.

- والنقطة الثانية: عن تأثير التصوف ثورياً في حياة الإنسان.

☆ ☆ ☆

عن النقطة الأولى أقول ما يلي: يكاد يجمع الباحثون بأن المتصوفة على اختلاف نزعاتهم، يصبون الإرادة الإنسانية في قالب الجبرية الإلهية. فلا فاعل، ولا مريد في العرف الصوفي إلا الله. ولا شيء في عالم الكون والإنسان إلا إرادة الله وفعله. الإرادة في الله ذاتية، وفي غيره مستعارة. إن الفاعل الحقيقي هو الله في كل عمل: (وما رميت إذ رميت، ولكن الله رمى).(٢٦)

ولكن يجمع الباحثون من جهة أخرى على أن الصوفية ذات نزعة أخلاقية واضحة. فهم قد ذوبوا حياتهم العملية في نشيد أخلاقي حار ليقودهم على طريق التكامل الصاعد باتجاه الله. فكيف تعيش الأخلاق في تراب جبري وهي نبت الإرادة الحرة؟ وكيف استطاع المتصوفة أن يباشروا عملية إرادية قوية في مجاهدة النفس، ومغالبة أهوائها وهم يؤمنون بفكرة جبرية مطلقة؟

الواقع إنه لا مخرج من هذا الإشكال كما يقول الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه (الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي)، إلا بفهم حقيقة هامة في التصوف، وهي أن هذا التصوف لا يخضع للتصور المنطقي الصرف الذي يقوم على التناسق بين عناصر المذهب الواحد. وقد عبر جلال الدين الرومي عن المشكلة القائمة في التعارض الظاهر بين القول بالجبر وبين المجاهدة بقوله: (إن ما هو متناقض في هذا هو انسجام غير معروف)(٢٧) وكتب الصوفية تعرض مقامات الصوفيين. وأحوالهم في ثنائية الضدين (بقاء، فناء- صحو، سكر- خوف، رجاء- فتق، رتق..إلخ). حتى إن الدستور الشامل الذي يحصر الصوفي نفسه في دائرته وهو (لا إله إلا الله)، ينفي ويثبت في آن واحد. يتألف من نفي (لا إله) ومن إثبات (إلا الله)،

فكأنه بمنطق الصوفي لا يوجد إثبات كلي إلا بنفي كلي.[٢٨]

ويرى الدكتور صبحي في كتابه الآنف الذكر أنه لا بد من الاستعانة بمنطق هيجل الجدلي. والذي يقول بأن كل قضية تحمل نقيضها، وفي مجرى التفاعل العام يأتلف النقيضان في إطار قضية واحدة. ولو طبقنا هذا الأمر في التصوف لحل الإشكال في أخلاق تستند على مذهب جبري لكان العرض كما يلي:

- القضية الأولى: الجبر في المذهب الصوفي، وما يلزم عنه من توكل.

- نقيض القضية: المكابدات والمجاهدات في الطريق الصوفي.

- القضية الجديدة: حرية الإنسان ليست في حرية الإرادة والاختيار، بل في التحرر من رق الشهوات.

فالصوفي، وهو يجتاز مرحلة الانفصال عن نفسه والعالم، ويسعى إلى الاتصال بالله، يكون حراً عن كل ما دون الله، ولله وحده يكون عبداً. ولا تنفصل هاتان المرحلتان. ففي الحرية تمام العبودية.[٢٩]

الحرية لدى المتصوفة ليست مسلَّحة، أو فرضية عقلية، يفترض وجودها ليتسنى بها قيام الأخلاق. ولكنها غاية يسعون إلى تحقيقها سلوكاً أخلاقياً. لقد طرحوا جانباً ذلك الجدل الذي لا ينتهي حول القضاء والقدر. واستبدلوا به حرية مسؤولة، تدفع الإنسان إلى المجاهدة والعمل وممارسة الحرية الروحية والخلقية معاً.[٣٠]

هذا في مجال النقطة الأولى.

☆ ☆ ☆

- أما عن النقطة الثانية. عن الدور النضالي للتصوف، فأشير إلى آراء ثلاثة من الباحثين:

- الباحث الأول: هو الدكتور حسين مروة الذي خصص مساحة هامة للتصوف في مؤلفه الضخم عن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حيث رأى في التجربة الصوفية، ملامح رغبات ثورية مكبوتة لدى قطاعات واسعة من الناس. وبذور محاولات جريئة لاقتلاع الأساس النظري لأيديولوجية السلطات الحاكمة، وذلك انطلاقاً من منهجه في المادية التاريخية، ومن منطلقه الفكري في بواعث الثورة الاجتماعية.

فلنستعرض الآن أقوال هذا الباحث في هذا المجال:

- يقول هذا الدكتور: ظاهرة التصوف الإسلامي كانت انعكاساً فكرياً للظروف التاريخية في مجال الاقتصاد والسياسة والاجتماع. إنها في الأساس نتاج الواقع الاجتماعي.[٣١]

- وعن احتمال الدور التمردي يقول: لقد عمل المتصوفة، كي ينقلوا دورهم السلبي إلى دور فاعل في المجتمع، وأن يرتقوا بهذا الدور إلى مركز يتصاعد ليعلو على مكانة الخلفاء والملوك وليصل إلى درجة يوازي فيها مكانة النبي أو الإمام.(٣٢)

- ويشير إلى الاحتمالات الثورية في الولاية الصوفية كما يلي: وربما كان الأساس الواقعي لفكرة الولاية الصوفية، حيث يصبح صاحبها مقصداً لبسطاء الناس، يتبركون بلقائه. ويتلقون كلماته كمنهج لهم. ربما كان استحداث ذلك يتمثل في محاولة انتزاع الزعامة الدينية المطلقة من الخلفاء الذين اعتبروا أنفسهم خلفاء الله وظله على الأرض. وبهذا قد يكون استحداث الولاية الصوفية شكلاً من الأشكال المتعددة والمتنوعة التي ظهرت لتحطيم أيديولوجية الدولة.(٣٣)

- وعن التأويل التصوفي يقول: لقد استخدموا مفهومي الظاهر والباطن في القرآن ليتمكنوا من البقاء ضمن الواقع الإسلامي، والثورة عليه في وقت واحد. وهذه هي العملية المركزية في كل التجربة الصوفية التي تنضح من نظريتها في المعرفة. هذا هو العنصر الثوري وسط الركام الهائل من ترّهات التصوف.(٣٤)

- وعن نظرية المعرفة العرفانية يقول: إن المتصوفة حين أخذوا بنظرية المعرفة العرفانية، أي معرفة الله مباشرة دون واسطة. كان ذلك هو الوجه الفلسفي لمحاولة هدم الجدار الفاصل بين الله والإنسان وربما لم يكن هذا الأمر هدفاً مقصوداً لذاته. بل ربما كان الهدف الأبعد يتمثل في هدم الجدار الفاصل بين الإنسان والإنسان. أي بين إرادة الحاكم المطلق (الخليفة) وإرادة الناس المحكومين. وهذا الجدار هو النظام الاجتماعي السائد.(٣٥)

-وعن الفلسفة الإشراقية التصوفية عرض ما يلي/ لقد أصبح هذا الشكل الجديد هو الفكرة الصوفية الطوباوية للعالم، كما يحلم به المفكرون الثوريون بالنسبة لذلك العصر. هي الصورة الأكثر (نورانية) التي تتحدى السلطات الأكثر (ظلمانية). وبناء على ذلك يكون النور والظلام في الفلسفة الإشراقية صورة تجريدية لعالمين متقابلين، أحدهما عالم الإشراق الروحاني أو عالم الحلم الطوباوي. والآخر عالم الواقع الاجتماعي الملموس، عالم القهر والجور. فهما أي النور والظلام رمزان، رمز للسعادة في العالم الإشراقي، ورمز للشقاء وفي عالم الأرض.

- ويستطرد هذا الباحث متابعاً: هذا هو المعنى للرفض والتحدي بشكله الجديد في الفكر الصوفي الإشراقي. وهذا هو المنطلق

الواقعــي الحقيقي وراء مأســاة السهروردي وقتلــه بعد محاكمــة فقهية صوريــة، حيث أخفــى بها السلطــان الحاكم وجهــه بقناع الفقهاء. ولم يكــن مقتل الحلاج سابقاً بمنأى عــن الأسبــاب السياسيــة، حيــث أشــارت بعض المصــادر التاريخية عن علاقته بدعاة الإسماعيلية.(٣٦)

- ويختــم الدكتــور حسين مــروة كلامه عــن التصوف بما يلي: لقــد حملت التجربة الصوفية في قاعــدة انطلاقها، نواة لنظرية كان يمكــن أن تصبح صياغــة فكرية ثورية لإيديولوجية الفئــات والطبقات الاجتماعية المضطهــدة. ولكن هذه التجربة حملت معول هدم نفسهــا بنفسها حين اندفعت في سلسلة من الاستحــالات الغيبية التــي فصلتها عن الواقع الاجتماعي وجعلتهــا أشد إغراقاً في الضياع.(٣٧)

☆ ☆ ☆

- أما الباحــث الثاني فهو الدكتور محمد عابد الجابري الذي خصص مساحة واسعة لبحــث التجربة الصوفيــة في كتابيه (تكوين العقــل العربــي) و(بنيــة العقــل العربي)، فشــرح بإسهاب تفصيلــي لا يخلو من الدقة والموضوعية داخــل الأساليــب المعرفية من بيــان، وعرفان وبرهان في بنية العقل العربي وتكوينــه. وأبــرز دور الخلافــات السياسية والأغراض الإيديولوجية في توزيع النسب بين هذه الأساليب في تداخلها البنيوي.

ويرى هذا الدكتور بأن الفكر العرفاني في التصوف الإسلامي لم ينبع من الاستبصارات الحدسيــة في القــرآن، بــل ومــن الأفــكار الهرمسيــة التي كانت منتشــرة قبل الإسلام في أنحاء البــلاد العربية الإسلامية. وإذا ما لمح الباحث السابق الدكتور حسين مروة بعض الاحتمالات الثورية بدايةً في تجربة التصوف الإسلامي والتي ضاعت نهايةً في الاستحالات الغيبية والأوهام الخرافية. فإن هذا الباحث الدكتور الجابري لم يلحظ أية ملامح إيجابية ذات طابــع ثوري في هــذه التجربة، لا بدايةً ولا نهايــةً وقد نعت المتصوفة بأنهم أصحاب (العقل المستقيل). وبــأن موقفهم من الحياة هــو موقف العزلة والهــروب مع الجنوح إلى تضخيم الفردية والذاتية.

- يقــول عــن الموقف العرفــاني ما يلي: إن الموقــف العرفاني، موقف فرداني، موقف الفــرد من أجل خلاصه كفــرد. وهو موقف (أرستقراطي) لأن هذا النوع من الطريق إلى الخلاص ليس في متنــاول عامة الناس، كما يعتقد العارف بل هــو مقصور على الصفوة الذين اصطفاهــم الله. وبسبب هذا التمييز يقرر العارف بأنــه لا يجوز أن يصرّح للعامة بما ينكشف له مــن حقائق لأنهم لا يفهمونه وليسوا من مقامه.(٣٨)

- ويقـول عن الكشـف العرفاني ما يلي: الكشـف العرفاني ليس شيئاً فـوق العقل كما يدّعي العرفانيـون، بل هو أدنى درجات الفعالية العقليـة ليس شيئاً خارقـاً للعادة، ليس منحة من طـرف قوة عليا. بل هو فعل العـادة الذهنية غير المراقبـة. فعل الخيال الـذي تغذيه معطيات شعـور حالم غير قادر علـى مواجهة الواقع والتكيـف معه، والعمل على السيطرة عليه، سيطرة عقلية أو مادية، أوهما معاً. فيلجأ إلى نسج عالم خيالي خاص، ينتقي عناصره من الدين والأساطير والمعارف الشائعة.(٣٩)

- ويجمل هذا الباحث رأيه في المتصوفة قائـلاً: (إن الحقيقة عندهم ليست الحقيقة الدينية، ولا الحقيقة الفلسفية، ولا الحقيقة العلمية، بل إن «الحقيقة» عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة).

أجل!! الرؤية السحرية للعالم هي المضمون الأول والأخـير للعرفان كموقـف، وللعرفان كنظرية.(٤٠)

☆ ☆ ☆

- أما الباحث الثالـث فهو الكاتب أسعد الخطيـب الذي أوضـح رأيـه في التصوف الإسلامـي عبر مقالـة له بعنـوان (الإطار الدفاعي عـن التصوف)، حيث أشار بأصابع الاتهام إلى الذين يهاجمـون التصوف لأنهم يهدفـون على حد تعبيره إلى تفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها الروحي، فالتجربة الصوفية كما يراها، ليست إلا روح الإسلام، وقوته النافذة، وشعلته الوضاءة.

ويبرز هذا الباحث ما كان للتصوف من دور إيجابي في محاربة الغزاة والمستعمرين. فيشير إلى العلاقة القوية بـين حكام البيت الزنكي والأيوبي وبين رجالات التصوف، حيث اتخذ هؤلاء الحكام من المتصوفة خير سند لهم في حروبهم ضـد الصليبيين. ونحن نعلم أنه في العصر الأيوبي وفي العصر المملوكي بعده قد تم الدحر النهائي للغزوات الصليبية وللغزوة المغولية في معركة عـين جالوت ٦٥٨هـ. وفي هذين العصرين كان الفكر الصوفي مسيطراً على الساحـة الاجتماعية، والموجه الرئيسي لتحركات الجماهير الجهادية.

أمـا في العصـر الحديـث فيذكّرنا هذا الكاتـب بـأن العديد مـن المجاهدين الذين حاربوا الاستعمار الغربي، كانوا من أصحاب الطرق الصوفية. فيشير إلى عمر المختار في ليبيا وطريقته السنوسيـة. وإلى عبد القادر الجزائـري في الجزائر وطريقتـه القادرية. وإلى ثـورة المهـدي في السـودان وطريقتـه المهدية.(٤١)

☆ ☆ ☆

ويطيـب لي بعد أن عرضـت آراء هؤلاء

الباحثين أن أنهي هــذا البحث بالملاحظات التالية:

أولاً: لا يمكــن أن نضــع جميــع ثمــار التصوف في سلة واحدة. فمنها الحلو، ومنها المر. ومنها ما يخصب الروح، ومنها ما يفقر الوجــدان. ولا يمكن أن نطبق مقياساً واحداً على جميع المتصوفة. فلكل منهجه الخاص، ولــكل أشواقــه الذاتية ولا يجــوز التطرف حول هــذه التجربة الروحية. فإما قبول تام، وإمــا رفض كلــي. ويحضر في هــذا المجال هــذه الأبيات لأبــي العلاء المعــري يذم فيه المتصوفة، ولكنه لا يجعل ذمه مطلقاً ليشمل جميــع المتصوفين بل يستثنــي من هذا الذم التقي منهم:

لو كنتمُ أهل صفوٍ قال ناسبكم
صَفْويةً. فأتى باللفظ ما قُلبا
جندٌ لإبليس في تدليس آونةً
وتـارةً، يحلبون العيش في حلبا
طلبتمُ الزاد في الآفاق عن طمعٍ
والله يـوجد حقـاً أينمـا طلبا
ولست أعني بهذا غير فاجركم
إن التقي إذا زاحمته غلبا[٤١]

☆ ☆ ☆

ثانيــاً: إن مفهوم الخَلــق عند المتصوفة، وخاصــة متصوفــة وحدة الوجــود قد جاء بدافــع المحبــة أولاً، وبدافع المعرفــة ثانياً. وذلك استناداً علــى الحديث القدسي (كنت كنــزاً مخفيــاً. فأحببت أن أعــرف. فخلقت الخلــق. فبي عرفــوني) ورب قائل يقول: إن وحدة الوجود لا تقوم على أساس من الحقيقة الموضوعيــة. ونجيــب عن هذا القــول بهذا التســاؤل: وهل هناك من نظرية تبلغ مرحلة الحقيقــة اليقينية في تفسيرهــا لنشأة هذا الكون بــكل ما فيه؟ وهل هنــاك من نظرية لا يتسرب إليهــا الشك في هذا المجال، سواء ألبسناها موضوعيــة العلم أو ذاتية الإيمان؟ ســواء أولــدت في ساحة العقــل أم في واحة الخيال؟

كل النظريــات التي انــبرت لتفسير هذا الكــون في نشأتــه الأولى ما تــزال في نطاق الفرضيات. ولكــن نظرية وحدة الوجود كما قلنــا سابقاً تؤسس حيــاة الإنسان ومستقبله علــى قاعدة من الحــب العميــق، والتفاؤل المشرق والأخوة الصادقــة. ويكفي مصداقاً لذلك أن نتذكر هذه الأبيات لابن عربي:

وقد كنت قبل اليوم أُنكر صاحبي
إذا لم يكن ديني إلى دينه دانِ
فأصبح قلبي قـابلاً كل صـورةٍ
فمرعىً لغـزلانٍ وديـرٍ لرهبان
وبيـت لأوثــانٍ وكعبـة طـائفٍ
وألــواح تــوراةٍ ومصحف قـرآن

أديـن بـديـن الحب أنـى توجهت
ركـائبـه، فـالحب ديـنـي وإيمـانـي

☆ ☆ ☆

ثالثاً: هذا عن الدافع الأول لعملية الخلق وهو الحب. فمـاذا عن الدافـع الثاني وهو المعرفـة؟ وربما قيل هنا؟ بـأن هذه المعرفة تقتصر على الأبحـاث الروحية، على معرفة الله فقط. ولكن هـل نسينا بأن كل شيء في نظرية وحدة الوجـود ليس إلا مجلىً لله من خلال صفاته وأسمائه؟ يقـول الدكتور عبد الكريم اليـافي: (إن متصوفة وحدة الوجود، وهـم يعتقدون بـأن العالم ليـس إلا تجليات للذات الإلهية؟يرون أن إدراك حقائق الأشياء بالعلم، ووعيها بالفن هما العبادة الحقيقية، والغاية التي خلق لها الإنسان.(٤٣)

☆ ☆ ☆

رابعـاً: وماذا عن اكتساب المعرفة اللدنية بالحدس والإلهام وأعترف أننـي لم أكتسب هذه الخاصية في المعرفة. ولا أريد أن أجاهد نفسـي بغية اكتسابها ولكـن هذا لا يجعلني أنكـر على المؤمنـين بها إيمانهـم. ولا على الذين يشعرون بها صدق إحساسهم.

لا شك أن للوجود جانباً، باطنياً، لامرئياً، مجهـولاً. ومعرفته لا تتم بالطـرق المنطقية العقلانية. فالعقل قـد لا يكون أداة صالحة للخوض في الأبحاث الروحيـة. ولا لمعرفة (الأشياء في ذاتها) على حد تعبير الفيلسوف الألماني(كانْت).

إننـي لا أنكر المعرفة اللدنية. قال تعالى: (وعلّمنـاه مـن لَدُنّا علمـاً)(٤٤) ولكن هذه المعرفـة اللدنيـة ليست بديلاً عـن المعرفة العقليـة، وقـد يكون كما يقـول البعض بأن ما اصطلـح عليه باللامعقول هـو الواجهة الأخرى للعقل. وإذا كنا لا نستطيع أن ندرك الجانـب الروحـي للحياة علميـاً عن طريق العقـل والبرهان. فماذا يمنـع أن نحس به صوفيـاً عن طريق الحدسـ والعرفان؟ وقد ورد عـن (أنشتاين) ذلك العـالم المشهور بأن الدين ليـس إلا الإحساس الصوفي بنواميس الكون، مضافاً إليه شعور الالزام الخلقي نحو الناس.(٤٥)

إن التجربة الصوفيـة هي درجة جوّانية على درجة عالية من الخصوصية تعيد صياغة الإنسان جسداً وعقلاً وروحاً في تكوين واحد يماهي بين الكائن والكون والمكوّن.(٤٦)

☆ ☆ ☆

خامساً: في مدرسـة وحدة الوجود يتخذ كل شيء شـكلاً ربانياً. وفي هذه المدرسة قد يبلغ الإنسان مرحلة الكمال الإنساني. فيكون كما قلنا سابقاً الجانـب الإلهي من الإنسان أو الجانـب الإنسـاني مـن الله. فهل هناك من نظـرة أرقى وأسمى، مـن نظرة ترى في

كل إنسان مشروع إله (بالقوة). وعليه أن يناضل بالجهاد الروحي ليتخلق بأخلاق الله، وليحقق اللقاء معه. (يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه)[٤٧]

لقد نقل عن الفيلسوف الألماني (نيتشه) هذا القول: (إذا كان هناك آلهة فكيف أطيق أن لا أكون إلهاً؟)[٤٨]

وعلى هذا السؤال الفلسفي -إنكارياً- يجيب المتصوف الإسلامي: -سلوكياً- وهو يردد قول الحلاج الذي يخاطب الله باسم الإنسان العرفاني:

أدنيتني منك حتى
ظننت أنك أني
وغبت في الوجد حتى
أفنيتني بك عني

☆ ☆ ☆

وفي التجربة الصوفية يزول التباعد بين الحياة والموت. يزول التنافر بين الأماني والمنايا. وتصبح المنيَّة من أجمل الأمنيات.

الموت في التصوف وسيلة للحياة الأسمى، فالظمأ إلى الوجود المليء يدفع الصوفي إلى الموت. كي ينتقل من الجزئي إلى الكلي، كي ينتقل إلى الحياة الحقيقية. (اقتلوني يا ثقاتي إن في موتي حياتي) قال الحلاج.[٤٩]

(الإنسان بذرة الله)، عبارة يكثر تداولها في الأدبيات الصوفية. فلو تصورنا أن الكون، بكل موجوداته شجرة كبيرة نبتت من بذرة الغيب الإلهي، لكان الإنسان هو البذرة التي تتكون في قلب الزهرة المتبرعمة على أغصان هذه الشجرة الوجودية. والبذرة هذه تضم في هندستها الجينية جميع الخصائص النوعية، للجذور والأغصان، للأوراق والأزهار. إنها غاية الإنبات (الخَلْق) ووسيلة استمراره. وهي في صورتها تشبه البذرة الخالقة الأولى.[٥٠]

وهكذا الإنسان في نظرية وحدة الوجود، هو التكثيف النوعي لله والعالم معاً، وهو الغاية والوسيلة للوجود أيضاً، وقد جاء على صورة الله، كما ورد في الموروث الديني.

☆ ☆ ☆

سادساً: أما بالنسبة للاحتمالات الثورية في التجربة للصوفية الإسلامية التي أشار إليها الدكتور حسين مروة فأقول:

ربما يكون الفكر الصوفي قد حمل بعض الإشارات التمردية نظرياً على الإيديولوجية الرسمية اللاهوتية. ولكن التجربة الصوفية بمجملها ليست طريقاً مأمولاً من الناحية العلمية لإصلاح المجتمعات ثورياً .طالما كان من طبيعتها (التغريب في الفعل والترميز في القول). مما يجعلها بعيدة عن المساهمة الفعالة في أحداث الحياة.

إن الاتجاه الصوفي بصورة عامة هو

اتجاه التأمـلات الفرديـة، وإغناء الحالات الذاتية. وإلى أن توجد الصيغة المثلى الملائمة بين الحالـة الذاتية والبيئة الاجتماعية، فإن الاتجاه الصوفي، كما يقـول أحد الباحثين- سوف يظل اتجاه المواجد الصوفية، والكشوف الخاصة، والذوق المتعـالي والنجاة الفردية. وأقصى ما يمكن أن يقال عن ثورية التصوف هـو في قدرته على تجديـد الحياة الروحية للإنسان. ونحن بأمس الحاجة إلى بناء روحي جديد يكون أساساً لكل بناء حضاري.

نحن بحاجة إلى شيء من التصوف البنّاء الذي يعيـد الحياة للروح العربـي الأصيل. فمن التصوف أن يتغلـب المرء على شهواته. ومـن التصوف أن يستهين المـرء بالحياة في سبيل الأهداف الساميـة. ومن التصوف أن يكون المـرء مثالياً في ما يعتقـد، وما يقول، وما يفعل.

إن عودة الـروح هي العـودة الحقيقية، والتي تتبعها بالضرورة، عودة الكرامة، وعودة الأرض.(٥١)

سابعاً: وأخيراً إن الإنسان مسكون بالغيب، مسكـون بهاجس التحرر من عالم مادي يشعر أنه يقيده. والاتجـاه الصوفي ليس إلا نتيجة لعجز العقل والشريعـة الدينية، عن الجواب عن كثير من الأسئلـة العميقة عند الإنسان. بل وعجز العلم أيضاً.(٥٢)

ويبـدو أن هـذه الأسئلـة العميقـة قد تناقصـت في الخطاب الإسلامـي المعاصر، فمـن الملاحـظ أن الخطـاب الإسلامي قد تخفـف كثيراً من التوجهـات الصوفية، إن لم يكن قـد تجاوزها. لم يبق من هذه التوجهات في هذا الخطاب إلا مجرد أطلال تحمل نكهة الماضـي ولا يـأوي إلى أفيائهـا سوى عشاق التأمل الشعري -لا الفلسفي- في هيام رمزي بعيد الأغوار.(٥٣)

وربما كان لابتعاد الخطاب الإسلامي في أيامنا هذه، عن التوجهات الصوفية بنفحاتها الروحية، ونسماتهـا الإنسانية، بعض التأثير في انتشار النزعـات العنيفة، التكفيرية على امتداد الساحة الإسلامية.

الحواشي

١- د. محمـد سعيـد رمضان البوطـي- مشكلات حضارية- ص٤٢.

٢- د. أبو العلاء عفيفـي- التصوف ثورة روحية في الإسلام- ص٦.

٣- أحمد علي حسن- التصوف جدلية وانتماء- ص٨٤.

٤- د. أبو العلا عفيفي- التصوف ثورة روحية في الإسلام- ص٧.

٥- المصدر السابق- ص٢١.
٦- محمد جواد مغنية- معالم الفلسفة العربية.
٧- الشيخ أحمد حيدر- التكوين والتجلي- ص١٧٥.
٨- التفسير الكبير للرازي- مجلد ٢- ص٨٨.
٩- د. أبو العلا عفيفي- الثورة الروحية في الإسلام.
١٠- المصدر السابق- ص١٦٢.
١١- المصدر السابق- ص٢٢٩.
١٢- د. حسين مروة- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية- ج٣- ص٢٧٠.
١٣- المصدر السابق- ص٢٧٩.
١٤- المصدر السابق- ص٢٧٩.
١٥- المصدر السابق- ص٢٨٠.
١٦- المصدر السابق- ص٢٨٠.
١٧- د. أبو العلا عفيفي- الثورة الروحية في الإسلام- ص١٣،١٢.
١٨- د. حسين مروة- النزعات المادية- ج٢- ص٢٧٤.
١٩- سورة النور(٣٥).
٢٠- عبد اللطيف محرز- الإنسان في ظلال القرآن- منشورات اتحاد الكتّاب.
٢١- محمد سعيد عشماوي- حصاد العقل.
٢٢- د. أبو العلا عفيفي- تعليقات على فصوص الحكم- ص٣٣٩.
٢٣- عبد اللطيف محرز- الإنسان في ظلال القرآن.
٢٤- سورة الإسراء(٢٣).
٢٥- د. أبو العلا عفيفي- مقدمة فصوص الحكم- ص٣٣.
٢٦- سورة الأنفال(١٧).
٢٧- د. أحمد محمود صبحي- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي- دار المعارف- الإسكندرية- ص٢٢٦.
٢٨- المصدر السابق.
٢٩- المصدر السابق- ص٢٢٧.
٣٠- عبد اللطيف محرز- الإنسان في ظلال القرآن.
٣١- د. حسين مروة- النزعات المادية- ج٢- ص٢٩٠.
٣٢- المصدر السابق- ص١٧٦.
٣٣- المصدر السابق- ص١٧٢.
٣٤- المصدر السابق- ص٢١١.
٣٥- المصدر السابق- ص٢١٩.
٣٦- المصدر السابق- ص٢٢٩-٢٦٣.
٣٧- المصدر السابق- ص٢٩٣.
٣٨- د. محمد عابد الجابري- بنية العقل العربي- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت ٩٩٢- ص٢٥٨.
٣٩- المصدر السابق- ص٣٧٨.
٤٠- المصدر السابق- ص٣٧٩.
٤١- أسعد الخطيب- الإطار الدفاعي عن الصوفية- مجلة التراث العربي- دمشق- العدد٥٣- عام ١٩٩٣م.
٤٢- اللزوميات- ج١- ص٥٦.
٤٣- مجلة التراث العربي- اتحاد الكتّاب العرب- دمشق- عدد٧- عام ١٩٨٢.
٤٤- سورة الكهف(٥).
٤٥- د. عبد الكريم مرحبا- أنشتاين والنظرية النسبية.
٤٦- أدونيس- الصوفية والسوريالية.
٤٧- سورة الانشقاق(٦).
٤٨- فلسفة نيتشه- ترجمة الياس بديوي.
٤٩- أدونيس- الصوفية والسوريالية.
٥٠- تعاليم المتصوفين- حضرة عنايت خان- ترجمة ابراهيم استنبولي.
٥١- عبد السلام كفافي- من مقدمة ترجمته لديوان مثنوي.
٥٢- أدونيس- الصوفية والسوريالية.
٥٣- د. عبد العزيز الشامي- من مقدمته لكتاب الإنسان في ظلال القرآن.